

LA COLMENA COMO METÁFORA POLÍTICA: CRÍTICA Y FASCINACIÓN DE HOBBS POR EL NATURALISMO ARISTOTÉLICO

MIGUEL SARALEGUI BENITO

Universidad Diego Portales (Santiago de Chile)

I. LA NATURALIDAD DE LA METÁFORA.—II. LA METÁFORA EN LA TEORÍA DE LA ESCRITURA CIENTÍFICA DE HOBBS.—III. HOBBS CRÍTICO DE ARISTÓTELES.—IV. LOS MOTIVOS DE LA CRÍTICA.—V. DEMASIADO MALOS PARA UNA COLMENA.—VI. BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

Desde el nacimiento del pensamiento político occidental, la metáfora de la colmena ha servido para representar la sociedad política. En los mismos pasajes iniciales de *La política* se encuentra un recurso a este tropo. Hobbes rechaza la validez de esta metáfora. Para analizar con todo detalle esta crítica —objetivo de este artículo—, se explicará la teoría de Hobbes de la metáfora, el modo como Hobbes lee a Aristóteles y los motivos por los que se deshace de la colmena. Este artículo contribuirá no sólo a aclarar el modo como Hobbes se relaciona con su principal fuente clásica, sino que reflejará una de las fundamentales diferencias que separan al pensamiento político clásico del moderno.

Palabras clave: Metáfora; colmena; Aristóteles; Hobbes.

ABSTRACT

From the very beginning of Western political thought, the metaphor of the beehive has been used as a way to represent the political society. A use of this image can be found even in the first book of Aristotle's *Politics*. Hobbes rejects the validity

of this metaphor in order to analyze this critic in full detail —main scope of this article—, Hobbes's theory of the metaphor will be explained, along with the way Hobbes reads Aristotle and the motives that lead him to reject the metaphor. This article will not only illuminate the way Hobbes relates himself with his principal classical source, but will also show one of the main differences that separate classical and modern political thought.

Key words: Metaphor; beehive; Aristotle; Hobbes.

La colmena como metáfora política: crítica y fascinación de Hobbes por el naturalismo aristotélico*.

I. LA NATURALIDAD DE LA METÁFORA

El imaginarse la sociedad como una colmena cuenta con una exitosa tradición en la historia del pensamiento político occidental. Especialmente importante son las funciones políticas que el pensamiento premoderno le atribuye a este animal, el cual dispara la imaginación clásica y medieval en direcciones que traspasan lo político(1). Si esta imagen civil aparece en las páginas iniciales del primer libro de la *Política* de Aristóteles, la comparación, en una fascinante presentación escatológica, ya se podía leer en el *Fedón*. Aquellos ciudadanos que se hayan portado bien —sin haber alcanzado, sin embargo, el máximo grado de espiritualidad—, se reencarnarán en estos virtuosos insectos: «Porque es probable que vayan a parar nuevamente a una especie de esa misma índole, sociable y mansa, como la de las abejas, por caso, la de las avispas o la de las hormigas, o bien que retornen incluso nuevamente a la raza humana y nazcan así de ellos hombres mesurados»(2).

* Versiones previas de este artículo han sido presentadas en el congreso sobre metáforas de la unidad política celebrado en Burdeos entre el 10 y el 11 de mayo de 2012, que se continuó en Bilbao entre el 10 y el 12 de septiembre de 2012. Agradezco los comentarios de todos los participantes en dichas reuniones, especialmente los de Nere Basabe, Javier Fernández Sebastián, Luis Fernández Torres, François Godicheau, José María Imízcoz, Sandro Landi y Eric Marquer. De modo particular, agradezco los comentarios que a una versión más elaborada de este artículo hizo Héctor Ghiretti.

(1) Para algunas atribuciones de virtudes humanas a este animal en época clásica, cfr. MORUS, 1956, pp. 129-133. Para una descripción general de la zoología clásica compuesta de dos vertientes —la psicológica o moral y la científica—, cfr. HORNBLLOWER S. y SPAWFOTH A., 1996.

(2) PLATÓN, 2009, 82b, p. 93. Es posible argumentar que detrás de estas frases del *Fedón* hay un uso político de la metáfora de la colmena. En primer lugar, y de modo más obvio, las abejas —así como las hormigas y las avispas en lo que es una identificación común en el pensamiento clásico— son consideradas animales políticos: «sociales y mansos». En segundo lugar, el hecho de que los hombres buenos aunque no perfectos —no han preparado a través de la filosofía

La popularidad de esta identificación se extiende hasta la filosofía política moderna. Este éxito se comprueba en que es una de las pocas metáforas —junto con la del *Leviatán*— que haya dado título a uno de los clásicos de la disciplina *La fábula de las abejas* de Bernard Mandeville. Aunque el éxito se prolonga hasta muy recientemente, Ramírez está en lo cierto cuando recuerda que en la segunda mitad del siglo xx la imagen ha perdido fuelle por la promoción que de esta imagen habrían hecho todos los totalitarismos: «Con la derrota de las potencias fascistas se atenuaron las connotaciones positivas asociadas a los insectos sociales, y muy pocos se han atrevido a propugnar la resurrección de la colmena como símbolo de la actuación política» (3). En conformidad con este aspecto negativo, la metáfora da título a una de las novelas de Camilo José Cela que de modo más crudo ha descrito las miserias del Madrid franquista. Parecería que la imagen ya no sirve, sino para evocar «el hacinamiento, el desarraigo y la vida impersonal» (4).

Este reciente rechazo no desmiente completamente la importancia que ostenta para la historia del pensamiento occidental. Según mi parecer, esta continuadísima presencia obliga a suspender algunos de las consideraciones habituales acerca de las metáforas. Su espontaneidad contradice una de las consecuencias básicas que, según Ralf Konnersman, se derivan de su uso: «Las metáforas *confunden* puesto que no respetan las previsiones convencionales y, de este modo, permiten que se introduzcan en el lenguaje, que es común, expresiones idiomáticas e incluso idiosincráticas» (5). Especialmente para las épocas preindustriales —tiempo en el que la metáfora, así como la comparación general entre abeja y ser humano, es recurrente en los más diversos contextos—, la metáfora se debe más a la experiencia directa que al contacto con una tradición cultural (6). En suma, esta naturalidad lleva a pen-

la separación de alma y cuerpo— se reencarnen indistintamente en insectos y hombres —pero no en dioses— demuestra que tanto abejas como hombres pertenecen a una misma categoría social.

(3) J. A. RAMÍREZ, 1998, p. 30.

(4) J. A. RAMÍREZ, 1998, p. 22.

(5) R. KONERSMANN, 2007, p. 15.

(6) La del hombre con la abeja se extiende a campos muchos más amplios que la identificación entre sociedad humana y colmena. Algunos de los usos de esta comparación son por ejemplo la consideración de las abejas como laboriosas o egoístas, como ocurre en las *Fábulas* de Félix Samaniego. Dentro de los usos políticos, la vida comunal de las abejas sirvió para describir la naturalidad de la forma política de la monarquía. Muy completo resulta para el simbolismo clásico de la abeja —sobre todo en lo referente a la abeja como animal político— el retrato de C. ELIANO, 1984, vol. I, pp. 75-77, pp. 105-108 y 224-227. Especialmente interesante para nuestro tema es la descripción de la particular politicidad de las abejas. Se las describe como pertenecientes a una monarquía natural: «Cuando el rey de las abejas [...] abandona la colmena, aquéllas vuelan en su persecución considerándolo desertor de su imperio. Siguen su rastro de manera misteriosa y lo capturan [...], y de buen

sar que la metáfora de la colmena es muy anterior tanto a las referencias de Aristóteles como a cualquier discurso sistemático sobre la comunidad política. Parece razonable pensar que, desde el mismo momento en que un hombre contempló el modo coordinado y comunitario a través del que estos insectos se procuraban el sustento, surgió la identificación entre estas dos sociedades así como la admiración por la eficiencia y orden de estos animales a la hora de procurarse el alimento.

El éxito y la naturalidad de esta metáfora suponen precisamente una amenaza para su propia supervivencia como tal. Si se acepta que la metáfora es «la traslación de un nombre ajeno, o desde el género a la especie, o desde la especie al género, o desde una especie a otra especie, o según la analogía» (7), la de la colmena corre el riesgo de disolverse. A diferencia de otras imágenes en las que la heterogeneidad entre la realidad de referencia y el término empleado es más marcada —como todas aquellas que tienen por origen la comparación de la sociedad con un cuerpo: hay una diferencia insalvable entre el todo compuesto (sociedad) y el simple (cuerpo)—, la metáfora de la colmena pende del hilo de la teoría antropológica que se defiende. En la medida en que se juzgue que el ser humano es un ente esencialmente diferente del animal, la metáfora pervivirá. Si se considera, en cambio, que no existe una diferencia ontológica entre hombre y animal, la metáfora desaparecerá y nos encontraremos de modo instantáneo en la sociología comparada. De todos modos, esta desintegración como metáfora no implica que la comparación pierda atractivo o que se dejen de ver en las colonias de insectos modelos de comportamiento y eficiencia para la vida social humana, sino más bien, al contrario, lo refuerza.

Contra el éxito de esta metáfora en la historia del pensamiento político, se rebela Hobbes, quien desarrolla una crítica feroz a su validez para entender el nexo social. En este artículo, se analizará esta crítica en el corpus hobbesiano, aspecto sobre el que la investigación no se había concentrado hasta ahora. El objetivo de este trabajo no se limita a describir un capítulo poco desconocido de la historia de esta metáfora en la cultura occidental, sino que ambiciona precisar algunos aspectos fundamentales de la filoso-

grado, con gusto y admiradas de sus buenas cualidades, lo reconducen al reino. [...] Ahora bien, mientras el rey sobrevive, el enjambre se mantiene boyante, todo desorden está ausente» (C. ELIANO, 1984, vol. I, pp. 224). También, se las retrata como admirables constructoras (C. ELIANO, 1984, vol. I, pp. 106-107). Resulta más anecdótico cuando Claudio Eliano las considera enamoradizas (C. ELIANO, 1984, vol. II, p. 143). Para otros usos simbólicos de las colmenas y de las abejas, cfr. J. A. RAMÍREZ, 1998, pp. 26-30.

(7) ARISTÓTELES, 1974, 1457b, p. 204. También E. BUSTOS, 2000, p. 12, ha insistido en la dimensión política de las metáforas: «el mérito de suscitar un aspecto a menudo olvidado en su tratamiento, la función social que tiene la elaboración y comprensión de metáforas».

fía política de Hobbes: la ambivalente consideración de las metáforas en su corpus, la intensidad del rechazo que profesa a Aristóteles y el modo como entiende el nexo de la sociedad humana.

II. LA METÁFORA EN LA TEORÍA DE LA ESCRITURA CIENTÍFICA DE HOBBS

La metáfora en la obra de Hobbes posee aristas claramente contrastantes. Por un lado, se ofrece un discurso muy negativo acerca de sus posibilidades científicas. Por otro, existe un uso bastante habitual de la metáfora. Por este motivo, la crítica a la metáfora de la colmena se podría deber a dos razones: una formal y otra material. La crítica formal se sostendría sobre la relación entre lenguaje figurado y teoría política que se prescribe a lo largo de corpus, lo que resulta natural dado que uno de los principales objetivos de Hobbes —y logros según su parecer— consiste en constituir una inédita ciencia política. La crítica material, en cambio, analizará si la comparación entre la sociabilidad de los animales —si es que tal propiedad puede atribuírseles— y la de los hombres es apropiada. Se analizará, en primer lugar, la crítica formal a las metáforas, a pesar de que en el caso particular, cuando Hobbes critique la comparación entre colmena y sociedad, no mencionará esta teoría explícita, aunque le podría haber ayudado a desacreditar la metáfora de la colmena. A continuación, se explicará el modo como Aristóteles es fuente de este pasaje, mientras que, por último, se prestará atención al rechazo conceptual a la metáfora —verdadero núcleo de este artículo y del rechazo de Hobbes a la colmena—.

De este modo, se responderá, en primer lugar, a la cuestión formal: ¿qué papel representan las metáforas en la teoría política de Hobbes? Para tratar adecuadamente esta cuestión, se debe tener presente una distinción muy básica. En la obra de Hobbes —especialmente en el *Leviatán*— se diferencian muy nítidamente —llegando a darse casi una contradicción— el discurso acerca de la metáfora y su uso (8). Sintéticamente se puede afirmar que, mientras la concepción explícita es en líneas generales negativa, el uso de las metáforas es políticamente eficaz y literariamente memorable. Muchos estudiosos que se han acercado a este problema han insistido en el contraste entre discurso y uso. En España, José María Hernández ha dado especial im-

(8) Este contraste entre rechazo general y empleo particular sería una constante en la historia de la conceptualización de la metáfora. E. BUSTOS, 2000, ha recordado que este mismo problema afectaría a la filosofía de ARISTÓTELES (p. 43) y LOCKE (p. 53), cuya posición es considerada por Bustos como la prototípica de la Modernidad filosófica.

portancia a esta diferencia: «Hobbes fue uno de los escritores de su tiempo que mayor uso hizo de la prosa metafórica. Es difícil encontrar [...] alguna página de interés, algún razonamiento que no vaya acompañado de la metáfora [...]. [E]s evidente que en estos mismos libros —y hasta en los mismos pasajes en donde despliega con más energía su imaginación literaria— no deja de advertirnos, una y otra vez, de los graves riesgos que encarna el uso metafórico y ornamental del lenguaje para el progreso humano» (9).

El discurso explícito acerca de la metáfora se produce en dos planos: el de la actividad política y el de la prescripción de la escritura de la teoría política. La praxis política rechaza de plano el uso de metáforas (10). Por esta razón, resulta correcto que la ley prevea la distinción entre las palabras de la ley —abiertas siempre a múltiples interpretaciones, pues son siempre ambiguas y susceptibles de adoptar los significados más imprevisibles— y su sentido: «En las leyes escritas, los hombres suelen establecer una diferencia entre la letra y el sentido de la ley; y cuando por letra quiere decirse todo aquello que puede deducirse de las meras palabras, la distinción está bien hecha. Pues los significados de casi todas las palabras son ambiguos, ya de por sí, ya por el uso metafórico que se hace de los términos, y pueden ser empleados en un argumento con sentidos muy diferentes; pero sólo hay un sentido de la ley» (11). Por otra parte, en un plano más puramente político, el consejero está completamente desautorizado a recurrir a metáforas. A diferencia de lo que ocurría en el caso anterior, el rechazo no se debe a su ambigüedad, sino a que Hobbes cree que, cuando incluye metáforas, el consejero busca más su propio bien que el del gobernante: «y las expresiones oscuras, confusas y ambiguas, así como todos los giros del lenguaje metafórico que tienden a excitar las pasiones (pues los razonamientos y expresiones de este tipo sólo sirven para engañar o para llevar a aquel a quien aconseja-

(9) J. HERNÁNDEZ, 2002, pp. 159-160.

(10) Según la descripción de E. BUSTOS, 2000, p. 12, el discurso explícito de Hobbes acerca de la metáfora sería plenamente moderno: «La metáfora es una clase de abuso verbal que ha de suprimirse del discurso propio de la expresión del conocimiento. Es una idea propiamente moderna: la dimensión retórica del discurso, su virtualidad persuasiva, ha de residir no en la forma verbal, sino en su sustancia lógica».

(11) T. HOBBS, 2006, XXVI, p. 242. La siguiente cita de E. BUSTOS, 2000, pp. 50-51, puede tener como origen este pasaje: «La radical separación entre lenguaje del conocimiento-lenguaje del arte propia de la Edad Moderna es la causa de que las incursiones o manifestaciones de éste en aquél, sean concebidas como auténticas transgresiones, no sólo lingüísticas o conceptuales, sino morales. A este respecto se puede mencionar el *Leviathan*». En cualquier caso, Hobbes no considera una falta moral de modo general el empleo de metáforas, sino tan sólo en el caso particular de aquellos que son consejeros y las usan privilegiando su propio bien por encima del de la persona a quien se aconseja.

mos hacia fines que no son los suyos), son repugnantes a la función de un consejero» (12).

Si la metáfora queda completamente desautorizada en la cotidianeidad política, ¿admite el discurso científico su uso? La respuesta, con las salvedades y precisiones que se han de señalar, es negativa. La postura de Hobbes parece prototípicamente moderna y racionalista: «las metáforas y las palabras sin sentido y ambiguas son como *ignes fatui*; y razonar partiendo de ellas es vagar entre innumerables absurdos; y el fin, la controversia, el desorden o el ridículo» (13). Esta imprecisión se debe a que las metáforas desvirtúan el segundo uso básico del lenguaje: el de constituir un signo para la comunicación interpersonal. Por este motivo, en la metáfora se encuentra el origen de uno de los cuatros abusos prototípicos del lenguaje: «Estos usos tienen sus cuatro abusos correspondientes. [...] El segundo, cuando usan palabras metafóricamente, es decir, en un sentido diferente de aquél al que están ordenadas, engañando así a los otros» (14). Dentro de este rechazo a su validez científica, Hobbes recurre a una experiencia que, si no les concede credibilidad, minimiza su peligro. Las metáforas se parecen al veraz mentiroso, que antes de revelarnos un embuste, nos advierte de que va a pronunciar un embuste: «Y, por lo tanto, un hombre debe ser cauto con las palabras, las cuales, además del significado que imaginamos es el natural suyo, tienen también otro que proviene de la naturaleza, interés y disposición de quien habla. [...] Por lo tanto, nombres así nunca pueden procurar terreno firme para este razonamiento. Tampoco pueden procurarlo las metáforas y tropos del lenguaje, pero estos últimos son menos peligrosos porque hacen profesión de su inconstancia, y los otros no» (15).

(12) T. HOBBS, 2006, XXV, p. 227. La relación entre metáfora y consejo pasional es un argumento recurrente para desacreditar el uso de metáforas: «Pues quien exhorta no deduce las consecuencias de lo que está aconsejando que se haga, ni se ajusta al rigor del verdadero razonamiento, sino que anima a la acción a aquél a quien aconseja; y quien disuade, lo desanima. Por tanto, recurren en sus razonamientos a las pasiones y opiniones de los hombres, y hacen uso de símiles, metáforas, ejemplos y otros instrumentos de la oratoria para persuadir a quienes los escuchan de la utilidad, honor o justicia que se derivaría de seguir su consejo» (T. HOBBS, 2006, XXV, p. 225).

(13) T. HOBBS, 2006, V, p. 50. Esta cita no hace sino confirmar metafóricamente —*ignes fatui*— lo que había sido avanzado una página antes, *Leviatán*, V, p. 49: «La sexta, al uso de metáforas, tropos y otras figuras retóricas, en lugar de las palabras apropiadas. Pues aunque en el lenguaje coloquial es permisible decir, por ejemplo, *el camino va o lleva aquí o allá*, o el proverbio dice esto o aquello —si bien los caminos no pueden ir, ni los proverbios hablar—, cuando razonamos y buscamos la verdad, ese tipo de lenguaje no debe admitirse».

(14) T. HOBBS, 2006, IV, p. 37.

(15) T. HOBBS, 2006, IV, p. 43.

Esta precisión fenomenológica nos conduce a los aspectos más positivos del discurso normativo acerca de la metáfora. Una particular y ligerísima aceptación de las metáforas —aunque fuera de un discurso científico— se encuentra en la crítica a la definición escolástica del movimiento que considera el conato una metáfora del movimiento: «Pues las Escuelas no encuentran que haya movimiento actual en el puro apetito de andar o de moverse; mas como deben reconocer algún tipo de movimiento en esos apetitos, lo llaman movimiento metafórico, lo cual no es sino una absurda manera de hablar, ya que, aunque las palabras pueden ser llamadas metafóricas, los cuerpos y movimientos no pueden serlo» (16). Si es que las metáforas tienen alguna validez, ésta sólo se dará en el plano lingüístico siempre que no tengan una consecuencia política directa.

Dentro del discurso explícito acerca de la metáfora, el examen más extenso y propicio a la inclusión de la retórica en la ciencia política se encuentra en el capítulo VIII del *Leviatán* «De las virtudes comúnmente llamadas intelectuales y sus defectos contrarios». Para Hobbes, las dos principales facultades son el ingenio o fantasía (*wit* y *fancy*) y el juicio (*judgement*). Mientras que los fantasiosos perciben «semejanzas que rara vez son observadas por otros» (17), los dotados de juicio discernen y encuentran diferencias incluso cuando permanecen escondidas para la mayoría (18). En esta descripción de las virtudes, la metáfora aparece como una de las aptitudes fundamentales de aquellos que cuentan con fantasía. Que la capacidad metafórica sea uno de los principales atributos de la virtud del ingenio no implica, sin embargo, que a la metáfora se le conceda carta de naturaleza en esta teoría de la escritura científica.

Existe una relación de superioridad del juicio sobre el ingenio-fantasía. En primer lugar, si quiere ser virtud, la fantasía necesita del juicio, pero no viceversa: «La primera [...] no es considerada como virtud si no va acompañada del juicio; pero la segunda, que es el juicio y la discreción, es elogiada en sí misma, sin ayuda de la fantasía» (19). Más aún, la fantasía sin control no sólo no es virtud, sino que debe ser considerada locura. Tras haber descrito las características fundamentales de ambas virtudes, Hobbes, como los aquejados de una fantasía exagerada, «distráido de su propósito» y entretenido

(16) T. HOBBS, 2006, VI, p. 54. Para un caso similar, cfr. *Leviatán*, VII, p. 64.

(17) T. HOBBS, 2006, VIII, p. 68.

(18) ARISTÓTELES, 1974, 1459a, p. 214: «pero lo más importante con mucho [para tener un buen estilo] es dominar la metáfora. Esto es, en efecto, lo único que no se puede tomar de otro, y es indicio de talento; pues hacer buenas metáforas es percibir la semejanza».

(19) T. HOBBS, 2006, VIII, p. 68.

«en tan largas digresiones y paréntesis, que llegan a perderse por completo» (20), decide señalar cómo se combinan estas dos virtudes en las principales composiciones literarias en un capítulo cuyo fin era otro. Mientras la fantasía predomina en la poesía, tanto épica como dramática, así como en los elogios y vituperios y en los alegatos que busquen el disimulo, el ingenio resulta esencial en los relatos históricos, en los alegatos que buscan la verdad y, fundamental para la teoría científica de Hobbes, en todo discurso cuyo objetivo sea la «rigurosa búsqueda de la verdad» (21). Precisamente, al describir la importancia del juicio en los escritos científicos, vuelve a encontrarse una valoración de la metáfora: «Excepcionalmente, el entendimiento necesita a veces, para abrirse, la ayuda de algún símil adecuado, y entonces el mismo discurso científico requerirá de la fantasía». Pero, incluso en casos así, debe rechazarse por completo el recurso a las metáforas: «Pues como éstas profesan abiertamente su función engañadora, sería una locura manifiesta admitirlas en el consejo o en el razonamiento» (22).

Aunque literalmente esta última cita confirma la teoría de la metáfora como *ignis fatuus*, es cierto que se puede comprobar en esta misma referencia la aceptación de figuras retóricas, siempre que no revelen su carácter artero, en el discurso científico (23). Se llega a defender que, en algunos casos excepcionales, los símiles no sólo contribuirán a la persuasión, sino que conseguirán unos resultados racionales más atractivos y despertarán la

(20) T. HOBBS, 2006, VIII, p. 68.

(21) T. HOBBS, 2006, VIII, p. 69. Esta postura resulta similar a la postura clásica que aprueba el uso de la metáfora en un plano puramente literario, como ARISTÓTELES, 1974, 1458a, pp. 208-209, quien la recomienda para alcanzar un buen estilo: «La excelencia de la elocución consiste en que sea clara sin ser baja. [...] Es noble, en cambio, y alejada de lo vulgar la que usa voces peregrinas; y entiendo por voz peregrina la palabra extraña, la metáfora, el alargamiento y todo lo que se aparta de lo usual».

(22) T. HOBBS, 2006, VIII, p. 69. Es interesante señalar que Hobbes se resiste aquí a identificar la metáfora y el símil, aunque se trate de uno de los modos más típicos de comprender la metáfora, como recuerda E. BUSTOS, 2000, p. 41 «Aristóteles equipara la metáfora al símil».

(23) En éste punto, ha insistido especialmente Q. SKINNER, 2006, p. 80: «*Los elementos* y *De Cive* se basaban en la convicción de que la ciencia civil debe ir más allá y repudiar las persuasivas técnicas asociadas al arte de la retórica y con la adornación de la verdad. Por el contrario, en *Leviatán* regresa (*reverts*) a la postura humanista, según la cual, para que las verdades de la razón sean ampliamente creídas, los métodos de la ciencia necesitarán ser complementados y auxiliados por la conmovedora capacidad de la elocuencia». De todos modos, en la medida en la que la metáfora constituye una de las principales figuras retóricas, el cambio que se produce entre *Leviatán* y el corpus anterior —al menos desde la relación general entre política y retórica— no es tan pronunciado como sugiere Skinner. En el *Leviatán*, existe un uso políticamente eficaz de la metáfora y literariamente memorable. Sin embargo, el discurso teórico sobre ella sigue siendo negativo, lo que la interpretación de Skinner sobre la evolución de la relación entre ciencia civil y retórica parece no tener en cuenta.

inteligencia: «Una vez hecho esto, quien posee esta virtud [ingenio-fantasia] estará dotado para observar con facilidad semejanzas que resultarán gratas, no sólo por proporcionar empleos para su discurso, embelleciéndolo con metáforas nuevas y adecuadas, sino también por la originalidad de sus descubrimientos» (24). Aunque en este capítulo nos encontremos con una apertura al discurso, más que figurado, intelectualmente original, la metáfora habría de estar prescrita del *Leviatán* en la medida en que se lo considere un tratado científico.

Todavía dentro de este discurso explícito existe una última referencia que acerca a Hobbes no sólo a Aristóteles, sino a una explicación sustitutoria de la metáfora (25). Se trata de un pasaje que inesperadamente se refiere a este asunto como es el de los castigos eternos: «Considerando que ahora no hay nadie que interprete la Escritura como si después del día del juicio todos los malvados vayan a ser castigados en el Valle de Hinnón; o que vayan a resucitar de nuevo para residir por siempre bajo la tierra o bajo el agua; o que, tras la resurrección, no vayan a poder verse unos a otros ni moverse de un sitio a otro, de ello se sigue necesariamente, me parece a mí, que cuando se habla así del fuego del infierno, está hablándose metafóricamente; y que, por tanto, ha de haber un sentido propio que hemos de investigar (pues hay un fundamento real para todas las metáforas, que puede ser expresado en lenguaje no metafórico) en lo referente al lugar del infierno y a la naturaleza de los tormentos infernales y de los atormentadores» (26). Esta frase podría suponer una rehabilitación, pues en toda metáfora se podrá encontrar el rastro del término literal. Sin embargo, en ningún modo, se consuma esta rehabilitación, al menos en el plano prescriptivo.

Esta teoría compensatoria de la metáfora se produce en un contexto netamente teológico, lo que no resulta del todo sorprendente para el conocedor de su obra, ya que la Biblia para Hobbes es un texto esencialmente metafórico. Si como teórico del discurso científico excluye de modo taxativo la inclusión de las metáforas, mucho más abierto se muestra como exégeta bíblico. De hecho, Hobbes considera posible que palabras con gran presencia en las obras sagradas —como inspiración o espíritu— «sólo se usa[n] [...] de modo metafórico» (27). Por otra parte, la intensidad del recurso a la metáfora

(24) T. HOBBS, 2006, VIII, p. 68.

(25) E. BUSTOS, 2000, p. 18: «En el caso de las teorías de tipo sustitutorio, la estrategia es la de probar (o argumentar) en primer lugar la equivalencia entre las estructuras lógico-gramaticales de las expresiones metafóricas y otras literales. Luego se remite la interpretación semántica a estas últimas».

(26) T. HOBBS, 2006, XXXVIII, pp. 382-383.

(27) T. HOBBS, 2006, XXXIV, p. 341.

en el Hobbes intérprete busca promover y asentar su particular interpretación del cristianismo. Esta actitud resulta especialmente clara cuando ofrece una explicación del infierno absolutamente personal: «De modo que resulta evidente que el fuego infernal, aquí expresado metafóricamente con el fuego real de Sodoma, no significa un cierto tipo o lugar de tormento, sino que debe tomarse, de una manera indeterminada, como un tipo de destrucción» (28).

A pesar de las advertencias, la metáfora posee en esta obra una presencia que traspasa la interpretación bíblica. Baste con leer el comienzo del *Leviatán* para notar el contraste entre la teoría sobre la metáfora y su uso. No sólo la metáfora se desliza en el título, sino que la obra se abre con la explicación más detallada de la metáfora del cuerpo-sociedad —tropo, a nuestro parecer, más equívoco que el de la colmena— que jamás se haya dado en la historia del pensamiento político:

Pues es mediante el arte como se crea ese gran *Leviatán* que llamamos República o Estado, en latín *Civitas*, y que no es otra cosa que un hombre artificial. Es éste de mayor estatura y fuerza que el natural, para cuya protección y defensa fue concebido. En él, la soberanía actúa como alma artificial, como algo que da vida y movimiento a todo el cuerpo; los magistrados y otros oficiales de la judicatura y del ejecutivo son articulaciones artificiales; la recompensa y el castigo, por los cuales cada articulación y miembro que pertenecen a la sede de la soberanía se mueven para desempeñar su misión, son los nervios que hacen lo mismo en el cuerpo natural; el dinero y las riquezas de cada miembro particular son la fuerza; la *salus populi*, o seguridad del pueblo, es su finalidad; los consejeros, por quienes le son sugeridas a este cuerpo artificial todas las cosas que le es necesario conocer, son la memoria; la equidad y las leyes son una razón y una voluntad artificiales; la concordia es la salud; la sedición, la enfermedad; y la guerra civil, la muerte. Por último, los pactos y alianzas en virtud de los cuales las partes de este cuerpo político fueron en un principio hechas, juntadas y unidas se asemejan a aquel *fiat*, o hagamos al hombre, pronunciado por Dios en la Creación (29).

La obra también recurre a esta metáfora —que en el capítulo XXVIII se considera como una comparación (30) y de este modo está más cercana al aceptado símil— en el capítulo XVII, donde aparece otra de las imágenes fundamentales con las que Hobbes describe el Estado: «De este modo se genera ese gran *Leviatán*, o mejor, para hablar con mayor reverencia, ese *dios mortal* a quien debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y seguridad. [...] [P]or el miedo que ese poder y esa fuerza producen, pueden hacer que

(28) T. HOBBS, 2006, XXXVIII, p. 381.

(29) T. Hobbes, 2006, «Introducción», p. 13.

(30) T. Hobbes, 2006, XXVIII, p. 272.

las voluntades de todos se dirijan a lograr la paz interna y la ayuda mutua contra los enemigos de fuera»(31). A pesar de estos usos simbólicamente bellos y memorables, el recurso a la metáfora —prácticamente se han citado todos los lugares en los que aparece el término *Leviatán*— no resulta tan pronunciado. Esta limitación no elimina, sin embargo, el contraste entre la teoría explícita acerca de la metáfora y el uso que de ella se hace en *Leviatán*. Según mi criterio, este contraste no implica que, apoyándose sobre el contraste entre teoría explícita y uso, debe existir una lectura esotérica que defendiera que el *Leviatán* no quiere constituirse como una obra de ciencia política. Más bien, me parece que a Hobbes le pasa inadvertida su teoría explícita —o simplemente no la utiliza— de la metáfora no sólo cuando recurre a ella —como los casos apenas expuestos—, sino tampoco cuando critica algunos usos metafóricos. Hobbes desestimaré la metáfora de la colmena sin señalar que esta figura retórica no ocupa ningún lugar en un discurso científico sobre la sociedad. El filósofo inglés no criticará la metáfora desde fuera, sino que examinará sus detalles y declarará que el paralelismo resulta inválido.

III. HOBBS CRÍTICO DE ARISTÓTELES

Tras haber visto el rechazo de la metáfora como herramienta científica, hay que volver la atención sobre la crítica particular a la colmena. Este rechazo se puede leer en sus tres grandes obras políticas. Por dos motivos se puede afirmar que el lector se encuentra ante una misma crítica con tres presentaciones diferentes. En primer lugar, este rechazo ocupa un lugar central y paralelo en las grandes obras políticas. Mientras en *De Cive* y en *Leviatán*, el ataque se desarrolla en una posición paralela —el capítulo XVIII, el primero de contenido político, cuyo título es «Del Estado», en el *Leviatán* (32); «Del poder» en el *De Cive*—, en *Elementos*, la crítica se desarrolla casi en su mismo ecuador. La geometría literaria confirma, por tanto, la importancia que posee para el proyecto político hobbeseano.

(31) T. HOBBS, 2006, XVII, p. 157.

(32) La absoluta centralidad de este capítulo XVII del *Leviatán* para la filosofía política de HOBBS está fuera de toda duda. De modo muy intenso ha insistido en este punto W. KERS-
TING, 2002, p. 149: «Dieser Absatz bildet das Herzstück der politischen Philosophie Hobbes'. Hier beginnt das Herz des Leviathans zu schlagen. Hier werden die Wurzeln seiner Autorität und Legitimität sichtbar. Hier zeichnen sich die charakteristischen Züge seiner staatsphilosophischen Physiognomie ab. Die Interpretation dieses Absatzes ist darum ein guter Leitfaden für eine Darstellung der Hobbesschen Staatsphilosophie und ihrer wesentlichen Lehrstücke».

El segundo aspecto que llama la atención de la desaprobación de esta metáfora es el parecido que une a las tres formulaciones. En las diferentes caracterizaciones se descubren cambios de interés en aspectos generales del pensamiento político de Hobbes, sobre todo entre *Elementos* y las otras obras maestras. Sin embargo, desde el punto de vista de la crítica a la colmena, la postura filosófica y la reacción afectiva resultan esencialmente idénticas. Por lo tanto, la siguiente exposición de la crítica será unitaria, aunque se apuntarán las diferencias —las cuales se concentran en el plano estilístico— entre las presentaciones.

Aunque Hobbes tiene en cuenta la naturalidad y el carácter preliterario de esta metáfora, no considera al sentir común el primer responsable de la imagen. Independientemente de que sea su creador, Aristóteles es identificado como el principal objetivo de sus ataques. A pesar de que se carece de certezas acerca de sus lecturas formativas (33), resulta claro que Aristóteles ocupa un lugar privilegiado en la biblioteca de Hobbes. Como es conocido, no se trata de un seguidor, sino de uno de sus más exaltados adversarios: «También Hobbes eligió a sus propios antagonistas. El más ilustre de todos fue, sin duda, Aristóteles» (34). Como se puede extraer de la biografía de John Aubrey, el rechazo a Aristóteles se produce tanto en el plano intelectual como, con marcada intensidad, en el afectivo: «Le oí decir que Aristóteles era el peor maestro que nunca haya existido, el peor político, el peor ético; un campesino que supiera vivir en el mundo sería igualmente bueno. Pero que su *Retórica* y el *Discurso sobre los animales* eran excepcionales» (35). Esta cita termina de perfilar a Hobbes como el más antiaristotélico de los padres de la filosofía moderna. Aunque es cierto que este desagrado puede interpretarse como reacción a la autoridad que Aristóteles seguía representando a

(33) J. J. HAMILTON, 1978, p. 445.

(34) J. M. Hernández, 2002, p. 12. La relación que Hobbes mantiene con Aristóteles confirma plenamente la siguiente frase de este mismo autor: «De momento nos basta con saber que Hobbes no fue un provocador cualquiera, sino un enorme provocador».

(35) J. AUBREY, 2009, p. 51. Si el aprecio de la *Retórica* es algo conocido —existe un manuscrito que demuestra que Hobbes escribió una versión inglesa del tratado estético—, la cita de Aubrey resulta sumamente valiosa para conocer el aprecio por la *Historia de los animales*. La siguiente cita del mismo HOBBS confirma la veracidad del testimonio de AUBREY, T. HOBBS, 2006, XLVI, p. 545: «Y creo que difícilmente habrá algo más absurdo en el orden de la filosofía natural que eso que ahora se llama *Metafísica* de Aristóteles; ni nada que repugne más al gobierno que mucho de lo que Aristóteles ha dicho en su *Política*; ni nada que denote mayor ignorancia que gran parte de su *Ética*». Por otra parte, un juicio más reciente —también altamente positivo— sobre la *Historia de los animales* puede encontrarse en MORUS, 1956, p. 133: «é uno di quei libri che d'un colpo gettano le basi di una nuova scienza, di fronte ai quali tutto ciò che li ha preceduti si abbassa al rango di elemento precursore. Gli errori che in esso si trovano nulla tolgono alla sua grandezza».

mediados del siglo XVII en el plano político, cuando su magisterio científico ya había sufrido vergonzosos varapalos(36), no cabe duda de que la agresividad de Hobbes posee una nota esencialmente personal.

Por estos motivos —centralidad, conocimiento y rechazo—, no resulta sorprendente que el antiaristotelismo marque este pasaje. Si en los exámenes presentes tanto en *De Cive* como en *Leviatán*, se atribuye a Aristóteles la responsabilidad de haber identificado hombres con abejas, en los *Elementos* de 1640 la crítica es más indirecta y parece dirigirse a toda la tradición biológica clásica —que, como se ha visto, incluiría a un Platón de quien guardaba una opinión mucho más positiva(37)— que consideraba a las abejas animales políticos. Aunque este silencio parecería confirmar la lectura de los *Elementos* como menos antiaristotélico(38), la similitud de los pasajes obliga a interpretar que el antiaristotelismo también acompaña a la crítica de esta primera gran obra política.

No cabe duda de que al mostrar la invalidez de esta metáfora, Hobbes quiere criticar a su odiado Aristóteles. Sin embargo, existe un problema textual: ¿qué obra, qué pasaje de Aristóteles Hobbes critica cuando se desembara de esta exitosa metáfora? Es necesario recordar que la comparación entre sociedad humana y colmena está presente en dos obras de Aristóteles: *La Política* e *Historia de los animales*, obra que, gracias a Aubrey, sabemos que Hobbes apreciaba en alto grado. El filósofo inglés nunca manifiesta cuál de los dos siguientes textos de Aristóteles critica. En primer lugar, la metáfora se había utilizado de modo indirecto en *La política* al exponer las consecuencias sociales de las diferencias lingüísticas entre animales y seres humanos:

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y cualquier animal gregario, es evidente. [...] La naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es el signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y

(36) K. SCHUHMAN, 1990, p. 98.

(37) T. HOBBS, 2006, XLVI, p. 544: «Platón, que fue el mejor filósofo griego». Un poco más negativo, aunque no completamente crítico se muestra en *ibidem*, XXXI, p. 311 «considerando que ni Platón, ni ningún otro filósofo hasta ahora ha puesto en orden y ha probado suficientemente o de manera probable, todos los teoremas de la doctrina moral por los que los hombres puedan aprender a gobernar y a obedecer».

(38) L. STRAUSS, 2006 [1932], p. 60.

del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad (39).

En segundo lugar, la metáfora había aparecido cuando Aristóteles había establecido la diferencia entre los animales que viven en grupo y los que viven en sociedad al comienzo de *Historia de los animales*:

Otras diferencias relativas al modo de vivir y de comportarse son las siguientes. En efecto, entre los animales unos viven en grupo y otros solos, éstos tanto los que andan en tierra como los voladores y los nadadores y otros de ambas formas. Y entre los animales que viven en grupo y entre los que viven solos, unos constituyen una comunidad y otros andan por libre. Pues bien, viven en grupo, por ejemplo, entre los voladores el género de las palomas, la grulla y el cisne (en cambio, ningún rapaz vive en grupo), y, entre los nadadores, numerosos grupos de peces, como, por ejemplo, los llamados migradores, atunes, pelámides y el bonito. En cambio, el hombre vive de ambas formas. Constituyen una comunidad aquellos animales que actúan todos a una y mancomunadamente, lo que no hacen todos los animales que viven en grupo. Cumplen ese requisito el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, la grulla. Entre éstos, unos están supeditados a un jefe y otros no: por ejemplo, están supeditados a un jefe la grulla y el género de las abejas, y no supeditados a él las hormigas e infinidad de otros animales. [...] Unos son carnívoros, otros graminívoros, otros omnívoros y otros, por último, tienen su propia alimentación, como es el caso del género de las abejas y del de las arañas. Las primeras, en efecto, utilizan como alimento la miel y algunas otras pocas sustancias dulces, y las arañas viven de la caza de las moscas (40).

La lectura de estos dos pasajes plantea un segundo problema, que corresponde más que a las obras de Hobbes a los textos de Aristóteles. El modo como el Estagirita utiliza la metáfora en estas dos obras, si bien puede resultar exagerado considerarlo contradictorio, resulta difícilmente conciliable. De hecho, el análisis de la crítica de Hobbes nos introduce en un problema hermenéutico acerca de la conciliabilidad entre los dos pasajes de Aristóteles. Antes de examinar la crítica de Hobbes, es necesario responder a la siguiente pregunta: ¿Cuáles son las diferencias esenciales entre la presentación de la metáfora en *la Política* y en *la Historia de los animales*? Según mi parecer, existe una divergencia fundamental. Mientras en *la Política* la distinción entre la sociabilidad de abejas y hombres es nítida —el hombre posee un nivel de sociabilidad más alto que el de cualquier animal gracias a la complejidad

(39) ARISTÓTELES, 1999, 1253a.

(40) ARISTÓTELES, 1990, 488a, Lib. I, Cap. I, pp. 52-53.

de sus capacidades lingüísticas—, la politicidad de ambos grupos sociales queda identificada en la *Historia de los animales*, pues hombre y abeja son incluidos en la misma categoría sin que se resalte ninguna discrepancia.

Por lo general, los estudiosos que han escrito sobre la recepción de Aristóteles en Hobbes han insistido en el carácter exagerado de la lectura del filósofo inglés. Es un discurso habitual afirmar que Hobbes habría identificado dos sociabilidades que en Aristóteles mantienen diferencias esenciales (41). Tal es, por ejemplo, la postura de Milanesi: «Existe un debate sobre el texto [de *La Política*] de Aristóteles: ¿acaso dice que los hombres son los animales más políticos o que sólo ellos son animales políticos? De todos modos, este debate, fundado sobre una dificultad de traducción, no tiene sentido que sea presentado aquí en la medida en que Hobbes claramente se inclina por la primera lectura. Por otro lado, el objetivo principal de este texto [se refiere al capítulo XVII del *Leviatán*] es criticar la tesis de la naturalidad de la comunidad política humana, doctrina, esta vez sí, claramente aristotélica» (42). También Schuhmann ha juzgado que Hobbes como intérprete de Aristóteles es exagerado. Para este erudito, el responsable de esta exageración sería algún intermediario renacentista que habría malinterpretado el texto original. El estudioso holandés sitúa en la *Sphaera civitatis* (1593) del filósofo aristotélico inglés John Case el pasaje que habría pervertido la lectura de Hobbes de *La política* de Aristóteles (43).

Sin embargo, este argumento de los intermediarios —sin circunscribirnos al caso de Case— carece de fundamentos sólidos. En la mayoría de las traducciones latinas de *La política* de Aristóteles —como, por ejemplo, dos versiones tan distantes como la de Moerbeke en el XIII o la de Michael Toxites en el XVI—, se mantiene la distinción original entre social —lo propio del hombre— y lo gregario —lo propio de las abejas—. Si el traductor medieval transmite «se prueba por la misma actividad del hombre que es un animal civil, mucho más que la abeja» (*probat ex propria operatione hominis quod sit animal civile, magis etiam quam apis*), el renacentista escribe

(41) También se ha interpretado —por parte de un estudioso dedicado a la historia de esta metáfora— que Aristóteles, incluso en la *Política* —interpretación desacertada a nuestro parecer—, habría identificado estas dos sociabilidades. J. A. RAMÍREZ, 1998, p. 24: «De sus textos de historia natural y de los tratados políticos [de Aristóteles] se desprende una equiparación tácita entre los insectos sociales y los hombres».

(42) A. MILANESE, 2006, p. 75: «Il y a un débat sur le texte d'Aristote: dit-il que les hommes sont davantage des animaux politiques, ou qu'eux seuls sont des animaux politiques? Toutefois, ce débat, fondé sur une difficulté de traduction, n'a pas lieu d'être présenté ici dans la mesure où Hobbes comprend clairement Aristote selon la première lecture. Par ailleurs, l'enjeu principal est de critiquer la thèse d'une organisation politique naturelle de l'homme, cette fois clairement aristotélicienne».

(43) K. SCHUHMANN, 1990, p. 126.

de modo muy similar «Más civil es el hombre que la abeja así como de cualquier animal gregario» (*Civile igitur magis homo est quam apes, aut quodcumque gregarium est animal*). Ni siquiera la hipótesis del más cercano Case adquiere mayor verosimilitud, pues en su *Sphaera civitatis* a las abejas y hormigas se les atribuye un menor nivel de politicidad que al hombre:

En este pasaje, se presentan dos cosas: la razón y la comparación. La razón es que el hablar y el razonar son cosas propias del hombre y que en el hombre están no sólo para expresar los afectos, como la voz en los animales, sino también para discurrir acerca de lo justo y lo inicuo, lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Gracias a esto, la comunidad se fortalece, sin ello rápidamente degeneraría. El hombre nace por las fuerzas de su propia naturaleza para la ciudad y correctamente se le considera un animal civil por naturaleza. En este pasaje, existe una comparación entre el hombre y la abeja, a saber, si el hombre es más sociable que la abeja. ¡Oh ojalá el hombre imitará al reino, la previsión y la miel de la abeja! Las abejas tiene su reino, todas obedecen al rey, quien vive sin aguijón y sin esfuerzo. En cuanto la grey se arma, él vuela y todas las abejas se ordenan en escuadrón. En ellas sólo existe el instinto de la naturaleza, mientras en el hombre, además del instinto de la razón, se da el uso y el esplendor de la razón (44).

Aunque existe la posibilidad de que Hobbes leyera un intermediario que hubiera confundido su lectura de *La política*, los intérpretes parecen no haber reparado en las diferencias de los textos aristotélicos. Todo indica que la lectura de Hobbes de Aristóteles —pues lo considera unitariamente defensor de la identidad de la vida política de los animales y de los seres humanos— tampoco tuvo en cuenta esta sinuosidad. Hobbes leyó la gran mayoría del corpus aristotélico. Sin embargo, es probable que recordara mejor el empleo de la metáfora de la colmena en *La Historia de los animales* y que, por lo tanto, criticara esta obra (45). ¿Por qué se centraría en la explicación del manual

(44) J. CASE, 1588, p. 22: «In hoc argumento proponuntur duo: ratio et comparatio. Ratio quae est, quod loqui et ratiocinari sint propria hominis, quodque in homine insint non ad affectum tantum significandum, ut vox in belluis, sed ad iustum et iniquum, verum et falsum, bonum et malum discutiendum: at ex his coalescit civitas, sine his consensescit cito: homo ergo propriis naturae viribus natus est ad civitatem, animalque civile recte a natura dicitur. Comparatio in hoc argumento est inter apem et hominem, scilicet quod homo sit magis animal sociabile quam apis. O utinam tamen apem in regno, apem in providentia et melle sequeretur homo! Apes regnum suum habent, totum examen regi obtemperat, rex sine aculeo, sine labore vivit; tubam quasi clangit, armantur greges; evolat; in turba et ordine sequuntur omnes. Caeterum in his solum instinctus naturae inest, in homine vero praeter instinctum naturae est usus et splendor rationis».

(45) De modo implícito N. MALCOLM, 2012, p. 259, también es partidario de mi interpretación cuando establece que *Historia de los animales* I.1 está detrás de la crítica a la metáfora a la colmena presente en el capítulo XVII del *Leviatán*.

biológico? En primer lugar —lo que constituye el argumento principal—, Hobbes rechaza una teoría esencialmente idéntica a la de *La Historia de los animales*. En segundo lugar, si se acepta la afirmación de Aubrey, Hobbes admiraba esta obra. En tercer lugar, parece razonable que, cuando Hobbes opina sobre Aristóteles, no tiene delante sus obras, por lo que resulta probable que, de modo impreciso, identificara lo transmitido por los dos textos. Este argumento se ve reforzado por el hecho de que, en el imaginario clásico, la abeja constituía un animal político. Por otra parte, me quiero apoyar sobre un argumento mnemotécnico. Es posible que en la memoria de Hobbes se hubiera fijado el uso de la metáfora de *La Historia de los animales*, pues se oponía de modo más directo —lo cual a Hobbes le habría encajado mejor por juzgar el proyecto de Aristóteles completamente contrario al suyo— que el de *La política*. De esta manera, los problemas interpretativos que esta cuestión ha suscitado entre los estudiosos se resuelven, sin necesidad de recurrir a una intermedia y corrupta versión o interpretación de *La política*, si se afirma que Hobbes critica exclusivamente la doctrina de *La Historia de los animales*, quizá pensando que es idéntica a la de *La política*.

Esta interpretación implica que Hobbes, aunque lo conoce bien, no es un lector detallista de Aristóteles. De hecho, como hemos visto, el propio Schuhmann lo sentencia como lector descuidado e indirecto de Aristóteles: «Me atrevo a afirmar que en última instancia la fuente a través de la que Hobbes critica *La política* de Aristóteles no era la versión griega, sino alguna versión latina o inglesa o incluso, más imprecisamente, escritos aristotélicos del siglo XVI, o más probablemente una combinación de estas dos cosas» (46). A primera vista esta interpretación parecería incompatible con la fundamental parte que, como contra-imagen de su proyecto filosófico, Aristóteles representa en la filosofía hobbeseana (47). De este modo, puede parecer poco serio que el pensador de Halmesbury no critique con todo cuidado al mismo filósofo que se quiere superar, quien habría dominado tanto la historia de la filosofía y de su enseñanza como para considerar que la filosofía no era sino Aristotelismo (Aristotelity) (48). Sin embargo, si bien a un académico contemporáneo esta aproximación puede parecer poco apropiada, no resulta incompatible ni con el modo, generalizante y precipitado, con que muchos

(46) K. SCHUHMANN, 1990, p. 121.

(47) K. SCHUHMANN, 1990, p. 98, nuevamente resulta su juicio profundamente acertado y valida la importancia que para la comprensión de la filosofía política de Hobbes tiene el estudio de la presencia de Aristóteles: «Hence, also, it is mainly against these opinions [las de Aristóteles] that Hobbes had to fight when he developed his own system of political thought».

(48) T. HOBBS, 2006, XLVI, p. 545.

filósofos modernos tratan la filosofía anterior, ni con la manera particular como Hobbes lee a Aristóteles.

Tampoco se puede descartar que las imprecisiones se debieran a la afectividad con la que Hobbes enjuicia a su ilustre antecesor. El rechazo está cargado de pasión y de exaltación, derivadas, entre otros motivos, de la desmesurada influencia política que Hobbes concede a las *opera* de Aristóteles. Esta intensidad le lleva a considerar que el democratismo aristotélico es el responsable del asesinato del monarca inglés Carlos I: «Y a causa del enfermizo (*specioso*) nombre de la libertad, no hicieron caso a las leyes y llamaron a los reyes lobos [...] Y una vez que el rey fue vencido, se le cortó la cabeza, lo que nunca hubiera sido permitido por el pueblo si la mayoría de los clérigos no lo hubiese aprobado. Estos pertenecían a la grey de Aristóteles: metafísicos, físicos, lógicos y retóricos, todo al mismo tiempo» (49). Aparte de la exageración en su responsabilidad histórica —en la que Schuhmann también ha insistido (50)—, la doctrina que se le atribuye a Aristóteles —el radicalismo democrático— dista mucho de ser confirmada por los textos o por la *Wirkungsgeschichte* (51). Obviamente, Hobbes —que tiende a leer a Aristóteles cuya obra está revestida no sólo de una perfecta coherencia, sino también absolutamente enfrentada a sus posturas (52)— no tuvo en consideración uno de los más famosos pasajes de la *Ética a Nicómaco* para su interpretación prodemocrática de Aristóteles: «Hay tres formas de gobierno, e igual número de desviaciones [...] Las formas son la realeza y la aristocracia, y una tercera basada en la propiedad, que parece propio llamarla

(49) T. HOBBS, 2008, p. 344: «Et, Libertatis specioso nomine, Leges/ Negligere, et Reges esse putare lupos/ Quos inter Stagyrita fuit, licet ipse Tyranni/ Doctor erat magni, magnus Aristoteles. [...] Et victus tandem rex jugulatus erat. / Quod fieri facinus plebs nunquam passa fuisset, / Maxima ni Cleri pars animasset eos/ Grex Aristotelis fuit hic; Metaphysicus atque/ Physicus, et Logicus, Theoricusque simul».

(50) K. SCHUHMAN, 1990, p. 118.

(51) En la historia de la recepción, muchos autores —sobre todo en el mundo hispánico— defendieron que, en *La política*, se encontraba una defensa de la forma política monárquica. Recientemente A. CRUZ, 1988a, y A. CRUZ, 1988b, ha defendido que Aristóteles no puede ser descrito como un filodemócrata.

(52) Sobre la falta de coherencia del texto de *La Política* y la práctica de los comentaristas medievales de ofrecer un texto más lógico y ordenado que el original, cfr. J. DUNBABIN, 1982. Según J. DUNBABIN, 1982, p. 728, los comentarios de Pedro de Alvernia, que son «a disciplined approach is imposed upon a notoriously undisciplined text, sometimes successfully [...], sometimes forcedly» y de WALTER BURLEY (p. 729): «The mere imposition of such a format on the *Politics* gives it a novel character; and the assumption that it is a series of questions with solutions leads Burley to greater clarity than Aristotle in providing the answers» son aquellos que contienen una presentación de *La política* mucho más ordenada que el original.

timocracia, pero que la mayoría suele llamar república. La mejor de ellas es la realeza y la peor la timocracia» (53).

Aunque en el caso de la colmena la exageración no es tan grande, estas exageraciones confirman que Hobbes, a pesar de la importancia que le concede, no es un lector preciso de Aristóteles. De hecho, en este caso, la crítica de Hobbes no se dirige a una de las que se consideraba debilidades fundamentales del corpus aristotélico según los filósofos más innovadores del siglo XVI: la de su incoherencia textual. Sin reparar en estos problemas formales, la lectura de Hobbes es tradicional al considerarlo un autor perfectamente unitario. En la historia del antiaristotelismo renacentista y moderno existen muchos autores que atacaron a Aristóteles por su contradictoriedad, siendo Bernardino Telesio, a quien Hobbes posiblemente había leído (54), el filósofo que más agresivamente critica la incoherencia filosófica de Aristóteles. A pesar del rechazo —incluso odio— que le suscita, el ataque de Hobbes nunca recorre esta vía, lo que le hace pensar que el texto de *La Historia de los animales* completa la postura de Aristóteles acerca de la identidad de colmena y comunidad política.

IV. LOS MOTIVOS DE LA CRÍTICA

Si el objetivo primario de la crítica a la colmena consiste en desmentir la teoría social de Aristóteles, existe un segundo enemigo. Hobbes quiere deshacerse de la naturalidad de esta metáfora. Se propone desacreditar la reacción espontánea —consustancial al empleo de esta imagen— que lleva al ciudadano a preguntarse ¿por qué los seres humanos no podemos obtener los mismos beneficios que estos diligentes animales si nos decidiéramos a imitarlos?, o como Hobbes escribe en *Leviatán*: «Viendo esto [la facilidad con que abejas y hormigas trabajan a favor del beneficio público], quizá algunos hombres desearían saber por qué la humanidad no podría hacer lo mismo» (55). Con un proceder que lo identifica plenamente como filósofo racionalista, Hobbes quiere acabar con los desviados sentimientos e intuiciones que respaldan «esta experiencia que tenemos de ciertas criaturas irracionales» (56).

(53) ARISTÓTELES, 1985, 1160a-b, p. 340. Todavía, la postura de Aristóteles acerca de la democracia es objeto de una encendida polémica entre dos de los mejores conocedores —D. Sutrupf y L. Bertelli— del texto de *La política*.

(54) Cfr. K. SCHUHMANN, 1988, pp. 109-133.

(55) T. HOBBS, 2006, XVII, p. 155.

(56) T. HOBBS, 2005, XIX, p. 208.

El discurso crítico de Hobbes contra estos dos formidables enemigos —Aristóteles y el sentido común— recorre seis etapas. En primer lugar, defiende que las causas de guerra y sedición son menores porque en los animales no «están compitiendo continuamente por el honor y la dignidad» (57). La más significativa diferencia en la expresión de este natural conformismo animal proviene de un juicio biológico presente en los *Elementos*: «entre las demás creaturas vivientes no existe una cuestión [*question*] de precedencia dentro de su propia especie» (58). Esta consideración sobre la aproblematicidad de la jerarquía animal desaparecerá en los otros dos textos. Sin embargo, la sencillez animal permanecerá como uno de los motivos fundamentales de la incapacidad de imitación.

Hobbes afirma, en segundo término, que no hay una distinción entre bien público y bien privado en los animales, mientras que en el hombre «muy rara es la ocasión en que [...] estima como bueno algo cuyo disfrute no le ponga en una posición más alta que la que ocupan los demás» (59). Nuevamente la diferencia proviene de los *Elementos*, donde no se emplea la terminología del bien común, siendo exclusivamente «la paz y el alimento común» (60) los beneficios que los animales consiguen pacíficamente. En este caso la simplicidad animal se define en contraste con una complejidad humana que se identifica con una cierta tendencia a dañar la vida común.

La tercera causa de rechazo se vuelve a enmarcar en este cuadro de sencillez animal. Puesto que todos los animales cuentan con la misma inteligencia, no existirán quejas hacia su gobierno y sus gobernantes. La crítica resulta filosóficamente idéntica en los tres textos, aunque la de *Leviatán* resulta más llamativa por el conservadurismo y la conflictividad política que trasluce: «Entre los hombres, por el contrario, hay muchos que piensan que son más sabios y más capaces que los demás para gobernar lo público; y estos se afanan en reformas e innovaciones, uno de manera, otro de otra, acarreado así disensiones y guerra civil» (61).

(57) T. HOBBS, 2006, XVII, p. 155. En T. HOBBS, 2005, XIX, p. 209, «la dignidad» es sustituida por «el reconocimiento de su sabiduría».

(58) T. HOBBS, 2005, XIX, p. 209.

(59) T. HOBBS, 2000, V, 5, p. 116: «which hath not somewhat of eminence in the enjoyment, more than that which others do possess».

(60) T. HOBBS, 2005, XIX, 209.

(61) T. HOBBS, 2006, XVII, 155: «whereas amongst men, there are very many, that thinke themselves wiser, and able to govern the Publique better than the rest; and these strive to reform and innovate, one this way, another that way; and thereby bring it into Distraction and Civil Warre». El conservadurismo, sin embargo, no es la última palabra en la teoría de la reforma política de Hobbes. A pesar de lo defendido en esta frase, está claro que en Hobbes hay un intenso deseo de reforma política. Quizá el haber sido instructor de príncipes le daba

Según la *Política* de Aristóteles, la capacidad lingüística diferenciaba netamente el mundo humano del animal. Como todo aristotélico de bien había recordado, los animales tienen voz, pero no palabra. Son capaces de expresar lo placentero y lo desagradable, pero no lo útil ni lo justo. De esta estrechez comunicativa se seguía una sociabilidad mucho más limitada. Esta radical diferencia se confirma en Hobbes cuando describe —tanto en *De Cive* como en *Leviatán* a diferencia de en *Elementos*— la capacidad comunicativa de los animales como restringida. Sin embargo, los efectos políticos de la distinción son completamente invertidos. Aunque Hobbes también reconoce una mayor capacidad expresiva al lenguaje humano casi en los mismos términos que el Estagirita —«aunque estas criaturas tienen un cierto uso de la voz, les falta, sin embargo, el arte de la palabra» (62)—, esta plasticidad humana se asocia al engaño y la exageración. La referencia clásica hace que la cuarta crítica sea especialmente memorable en *De Cive*: «Pero la voz humana es una trompeta de Guerra y sedición; y se dice de Pericles que sirviéndose de sus elegantes discursos producía truenos y relámpagos, llegando a confundir a toda Grecia» (63).

En quinto lugar, se vuelve a insistir en la sencillez de los animales —se retoma, por tanto, el hilo conductor de las tres primeras críticas— que implica una menor disposición a la guerra. No reconocen diferencias entre injuria (*injury*) y daño (*dammage* en *Leviatán* y *harm* en *De Cive*), distinción que nuevamente tiene en *Elementos* un matiz diferente, ya que, en esta obra, los animales no distinguirían entre bien y mal, «sino tan solo placer y dolor; por consiguiente, no se censuran entre sí ni a sus superiores, mientras se encuentren satisfechos, en tanto que los hombres que se erigen en jueces de lo justo e injusto están más intranquilos a medida que se sienten más satisfechos» (64).

confianza en que su *Leviatán* se leyera como guía de cambios: «recobro cierta esperanza de que algún día este escrito mío pueda caer en manos de un soberano que lo pondere por sí mismo (pues es breve y, según creo, claro), sin ayuda de ninguna persona interesada o de un intérprete envidioso; y que en el ejercicio de su absoluta soberanía, protegiendo la enseñanza pública de la doctrina en él contenida, convierta esta verdad de especulación en utilidad práctica» (T. HOBBS, 2006, XXXI, p. 311).

(62) T. HOBBS, 2006, XVII, 156: «though they have some use of voice [...] they want that of words».

(63) T. HOBBS, 2000, V, 5, p. 117: «But the tongue of man is a trumpet of war and sedition: and it is reported of Pericles, that he sometimes by his elegant speeches thundered and lightened, and confounded whole Greece itself». J. RAMÍREZ, 1998, p. 23, señala cómo en la Antigüedad la miel se consideraba origen o refuerzo de esta peligrosa elocuencia.

(64) T. HOBBS, 2005, XIX, 209: «but only of pleasure and pain, and therefore also no censure of one another, nor of their commander».

Con este argumento se cierra un bloque de críticas. Desde un punto de vista filosófico, parece insatisfactorio. El problema no estriba tanto en la plausibilidad de los argumentos cuanto en su irrelevancia política. No cabe duda de que las explicaciones son persuasivas y bastante razonables. Sin embargo, no son sustanciales. Todas las observaciones confirman que una sociedad animal funcionará mucho mejor que una humana, principio con el que estará de acuerdo aquel sentido común que se lamenta de la incapacidad política humana. Más aún, las causas por las que Hobbes considera que el modelo es inaplicable seguirán existiendo como problemas de convivencia social en toda comunidad humana, incluso en aquella que siguiera con toda fidelidad los preceptos de Hobbes. También cuando se constituya el pacto social hobbesiano, los hombres preferirán el bien privado al común, criticarán al gobierno, cuando estén cómodos incomodarán, utilizarán el lenguaje para engañar y exagerar. En definitiva, la sociedad seguirá siendo un lugar infinitamente más complejo, desagradable y peligroso que la colmena o el hormiguero.

Sólo en el sexto punto Hobbes no sólo ofrece un argumento que, como los cinco primeros confirma la superioridad política animal, sino que desvela por qué este modelo carece de eficacia. Como Milanese ha recordado el objetivo fundamental de esta crítica y, de alguna manera, de toda la filosofía política de Hobbes consiste en señalar la radical diferencia humana: «Lo que está en juego en este parágrafo es mostrar por qué el problema político, así como la posibilidad de dar una solución, es algo específicamente humano» (65). Esta radicalidad y unicidad humana, al menos en la esfera política, son tan

(65) A. MILANESE, 2006, p. 74. Sobre este mismo punto, incidiendo en la diferencia entre Aristóteles y el pensamiento político clásico, cfr. M. A. BERTMAN, 1976, pp. 537-538: «The summary result of introspection argues against a major contention of classical political tradition, viz., that man is by nature a social and political animal. That man is not such a creature is not to be taken to mean that men are not gregarious. [...] Nevertheless, since the passions of overreaching or pride or acquisitiveness are powerful springs of action unless contained by a counterthrusting pasional force to regulate the objects of selfassertion, Commonwealth is impossible». Hay que recordar, sin embargo, que esta unicidad humana en la que tanto se insiste en el plano político desaparece, estableciéndose una fundamental identidad entre hombre y animal, cuando Hobbes entra en cuestiones más antropológicas y teológicas, como cuando examina, en el *Apéndice*, la diferencia entre hombres —Adán— y animales en el Paraíso. T. HOBBS, 2012, pp. 1168-1169: «Ratiocinari quid est, nisi rebus imponere nomina, nomina conectere in dicta, dicta conjugere in syllogismos? Ab his fit dialectica. Quomodo erat in Paradiso Adam, ante nomina ab ipso imposita, rationalis magis quam caetera animalia, nisi potentia tantum? Non videtur ergo mihi homines distingui substantialiter a brutis, eo quod illi disputant, bruta non disputant». Mientras la conflictividad no aporta la fundamental distinción humana (sí el dar nombres, hacer frases y formular silogismos) en el *Apéndice*, es precisamente la conflictividad del lenguaje humano lo que los distingue de las abejas y las hormigas, aunque sin que se establezca ningún tipo de superioridad.

fuerzas para Hobbes que ni siquiera se siente tentado de utilizar un clásico argumento que habría fortalecido su proyecto político filomonárquico. Hay que recordar que uno de los usos habituales de la comparación entre la sociabilidad humana y la abeja en la teoría política clásica insistía en la naturalidad y la superioridad de la forma monárquica (66). En vida de Hobbes esta comparación había vuelto a ser recordada por Jerónimo Cortés en un extraño manual biológico *Tratado de los animales terrestres y volátiles* —al estilo de Claudio Eliano o Plinio— publicado originalmente en 1613 y reeditado en 1672 (67), cuatro años después de la edición latina del *Leviatán*. Aunque Hobbes es decididamente monárquico, no lo utiliza al considerarlo incompatible con uno de los principios fundamentales de su teoría política —de este modo este principio resulta más fundamental que la monarquía—: la sociedad política —tampoco la más perfecta entre ellas— no se constituye naturalmente, sino que requiere de pacto y consenso.

La principalidad del sexto argumento se comprueba también por una cuestión puramente formal. En el pasaje donde se critica esta metáfora en *De Cive*, Hobbes realiza una pequeña introducción a los argumentos contra los *animalia politica* —que a su vez será repetida en la sexta crítica— en la que insistirá en que se trata esencialmente de dos sociabilidades, por el modo cómo el pacto social se constituye: «Sin embargo, el hecho de que se reúnan no constituye un gobierno civil, y por ello a esos animales no debería llamárseles políticos; pues su gobierno es solamente un acuerdo de muchas voluntades que concurren en un objeto, y no (como es necesario en el gobierno civil) una sola voluntad. Desde luego, es verdad que en esas criaturas que viven guiadas solamente por el sentido y el apetito ese acuerdo es duradero, y no se necesita de nada más para asegurarlo y conservar así la paz entre ellos que su mera inclinación natural» (68). En esta crítica hay un elemento constructivo, pues se presenta el modo como se forma la

(66) J. RAMÍREZ, 1998, p. 24.

(67) Cfr. J. CORTÉS, 1672, pp. 518-541. El argumento de la superioridad de la monarquía por el hecho de que las abejas opten por esta organización no se debe —como a veces es argumento— a que la sociedad política debe seguir el orden natural, sino a la completa exaltación social, laboral y política con que Cortés retrata a las abejas. J. CORTÉS, 1672, pp. 519-520: «Entre todos los animales [...], solas las Abejas son las que más se precian y cuidan de elegir rey y caudillo a quien respetan, sirven y obedecen [...]. Es tanta la obediencia que las abejas prestan a su rey, y caudillo, que si en un lugar y puesto está diez años, jamás le dejan ni se apartan de su presencia y si han ir a trabajar diez, aguardan que vengan veinte con mantenimiento, porque el rey no se quede solo y sin provisión. Aviso es este muy excelente para que los vasallos sepan como se han de amar con su rey».

(68) T. HOBBS, 2000, V, 5, 116: «Yet is not their gathering together a civil government, and therefore those animals no to be termed political; because their government is only a consent, or many wills concurring in one object, not (as is necessary in civil government) one will».

voluntad común, propia de la política. Más aún, este elemento constructivo se puede considerar el núcleo de la teoría política hobbeseana. Mientras los animales se reúnen por obra de la naturaleza —según la terminología de la cita anterior, no representan una sola voluntad política, sino naturalmente las diferentes voluntades se reúnen en un objeto—, los hombres necesitan del pacto, del artificio, en suma, de la constitución de una única voluntad a partir de estas herramientas.

Por otra parte, esta vez se produce un desarrollo considerable entre *Elementos* y las dos obras posteriores. En primer lugar, *Elementos* se limita a recordar el diferente modo como las sociedades se constituyen, obra de Dios, las unas; obra del pacto —*covenant*—, las otras: «Finalmente, esa concordia natural existente entre semejantes criaturas es la obra de Dios a través de la naturaleza; en cambio, la concordia entre los hombres es artificial, debiéndose a los convenios» (69). En segundo lugar, en las otras dos obras, se insistirá en el especial refuerzo que necesita el artificio, lo que indica que por importante que éste sea en el pensamiento de Hobbes —no por casualidad se titula *La sociedad como artificio* una de las primeras monografías escritas en castellano sobre Hobbes (70)— resulta siempre débil en comparación con la fuerza de la naturalidad. Se necesitará un refuerzo externo —aparte de la constitución del mismo pacto— para que el nexo social se conserve. Si en *Leviatán* los elementos agresivos no se describen (71), en *De Cive* se introduce el castigo como refuerzo que asegura esta sociabilidad artificial: «De donde se deduce que el acuerdo o asociación contractual no basta para producir esa seguridad que se requiere para el ejercicio de la justicia natural; hace falta que haya un poder común en virtud del cual los individuos particulares sean gobernados por el miedo al castigo» (72). En suma, con estos refuerzos, un segundo núcleo de la teoría política hobbeseana —lo que da prueba de su importancia— se perfila en el desarrollo de la crítica a la colmena. Este rechazo a la metáfora de la colmena no supone, sino más bien al contrario, una exaltación de la politicidad de los seres humanos.

(69) T. HOBBS, 2005, XIX, 209: «natural concord, such is amongst those creatures, is the work of God by the way of nature; but concord amongst men is artificial, and by way of covenant».

(70) Nos referimos a A. CRUZ, 1986.

(71) T. HOBBS, 2006, XVII, 156: «Por tanto, no es de extrañar que, además de un simple pacto o convenio, haga falta algo más para hacer de él algo invariable y duradero; lo que se requiere es un poder común que mantenga atemorizados a los súbditos y que dirija sus acciones al logro del bien común».

(72) T. HOBBS, 2000, V, 117: «Wherefore consent or contracted society, without some common power whereby particular men may be ruled through fear of punishment, doth not suffice to make up that security, which is requisite to the exercise of natural justice».

Precisamente, como el hombre cuenta con un déficit de politicidad, sólo la violencia y el castigo podrá darle al hombre unas facultades políticas de las que naturalmente carece.

V. DEMASIADO MALOS PARA UNA COLMENA

La primera conclusión puede aclarar, de modo muy parcial, el debate generado acerca de la evolución del pensamiento político de Thomas Hobbes. En los últimos años, Quentin Skinner ha insistido muy exitosamente en que las tres obras fundamentales diferirían sustancialmente (73). Por mucho que este discurso no se pueda descartar de modo general, la identidad de esta crítica muestra que la interpretación de Skinner no resulta válida para todos los puntos fundamentales de la filosofía política hobbesiana. Si bien existen ligeras variantes, la crítica es esencialmente idéntica en los tres tratados políticos —identidad que se extiende al postrero *Leviatán* latino (74)—. Esta situación invita a pensar que Hobbes redactaba la obra posterior teniendo a la vista el escrito anterior.

Este enorme parecido confirmaría el modo de trabajar que Noel Malcolm ha descrito en la edición crítica del *opus magnum*: «Está claro que Hobbes tenía a la vista una edición de la edición de 1647 de *De Cive* mientras escribía el *Leviatán*, en algunos lugares simplemente traduce de su propio latín al inglés» (75). La crítica a la colmena confirma que la composición de la obra postrera depende de una estrecha reescritura de la anterior. Más aún si para dilucidar esta cuestión nos ciñéramos a estos testimonios, se podría formular la hipótesis de una *Ur*-presentación configuradora de su teoría política. Aunque esta proposición resulta muy arriesgada —y atractiva—, ésta se asocia a

(73) Q. SKINNER, 2008: «One of my aims in what follows will be to suggest, on the contrary, that Hobbes's analysis of liberty in *Leviathan* represents not a revision but a repudiation of what he had earlier argued, and that this development reflects a substantial change in the character of his moral thought».

(74) En la edición de Malcolm, vemos que apenas hay variantes textuales entre la presentación inglesa y latina de la crítica. Para las ligerísimas variantes, cfr. T. HOBBS, 2012, vol. II, pp. 258-261. Este dato, sin embargo, resultaba accesible desde la edición de Tricaud en T. HOBBS, 1999.

(75) N. MALCOLM, 2012, vol. I, p. 12: «It is clear that Hobbes had one of the 1647 editions of *De Cive* on his desk as he wrote *Leviathan*, and in places he was simply translating his own Latin into English». Otro testimonio que confirma el carácter mayoritario de esta interpretación Y. C. ZARKA, 1997, p. 64: «A pesar de los cambios a veces importantes, el contenido del *De Cive* en su conjunto concuerda totalmente con el de los *Elements of Law*».

la tesis tradicional que considera que Hobbes habría escrito una sola filosofía política de muchas maneras parecidas.

Desde el punto de vista de la escritura científica, Hobbes rechaza las metáforas por su evidente imprecisión. Por mucho que la imaginación pueda adornar y dar fuerza argumentativa a un discurso racional, la metáfora va demasiado lejos. Su carácter figurado contrasta con la denotación del lenguaje científico. Como se ha visto, sin embargo, Hobbes no recurre a esta crítica genérica para deshacerse de la metáfora de la colmena. El filósofo inglés la deshabilita como si no contara con una racionalista teoría general.

Aunque Hobbes rechaza enérgicamente la posibilidad de imitar a la colmena por parte de los seres humanos, sigue considerando la reunión de las abejas como una sociedad política admirablemente organizada. Hobbes se refiere con pronunciada exaltación en todas sus obras —siendo *Elementos* donde la admiración alcanza su cota más alta— a la perfección del modelo animal. En cierta medida, Hobbes sigue en deuda con el sentimiento natural. Tanto en el prólogo como en el epílogo de la crítica presente en *Elementos* se detecta este rastro: «Puede objetarse en contra de lo expuesto la experiencia que tenemos de ciertas criaturas irracionales que viven continuamente, sin embargo, en buen orden y armonía para su beneficio común, y se hallan tan libres de guerras y sediciones entre sí, que no cabe imaginar nada mejor en orden a la paz, ventajas y defensa. [...] No debe, pues, sorprendernos que tales criaturas irracionales se comporten en sus relaciones colectivas de forma mucho más sensata que los hombres, quienes lo hacen por medio de instituciones arbitrarias» (76).

Tan poco desacreditada queda la admirabilidad política de la colmena que no se traiciona ni la letra ni el espíritu de Hobbes si decimos las abejas y las hormigas son los únicos «animalia política». En Hobbes no se dan los matices —existen aspectos en los que los hombres cuentan con ventajas; otros, en los que los insectos resultan superiores— sobre los que se construye, por ejemplo, la presentación de esta metáfora en *La evolución creadora*: «Tenemos esta experiencia cuando comparamos la sociedad de las abejas o de las hormigas, por ejemplo, con las sociedades humanas. Las primeras están ordenadas y unidas admirablemente, pero petrificadas. Las otras están abiertas a todos los progresos, pero divididas y en incesante lucha consigo mismas. Lo ideal se-

(76) T. HOBBS, 2005, XIX, pp. 208-210: «the experience we have of certain living creatures irrational, that nevertheless continually lived in such good order and government, for their common benefit, and are so free from sedition and war among themselves, that for peace, profit and defence, nothing more can be imaginable. [...] And therefore no wonder if such irrational creatures, as govern themselves in multitude, do it much more firmly than mankind, that do it by arbitrary institution».

ría una sociedad siempre en progreso y siempre en equilibrio, pero quizá este ideal no sea realizable» (77). Por este motivo, la metáfora no se disuelve. La superioridad animal protege la diferencia humana y, por tanto, se conserva la metáfora. Ciertamente en Hobbes la diferencia ontológica no solo es salvada, sino incluso exaltada y exagerada.

¿Cuál es el problema, entonces, de esta metáfora? Su aplicabilidad. El principal escollo viene de la práctica. La imposibilidad de imitación aleja a la colmena de la política humana. La sociedad humana no es una colmena porque no puede llegar a serlo. Se trata de un modelo demasiado elevado. El hombre es un envidioso, un mentiroso, un infatigable batallador por honores, un quisquilloso acomodado y un egoísta. Con esta materia prima, no podemos sorprendernos de que en las dos últimas obras, Hobbes añadiera otra cláusula, además del propio pacto, que otorgara una estabilidad mayor al acto de fundación política.

Uno puede volverse a la metáfora inmensa que abre el *Leviatán* para captar el lugar que podría ocupar la colmena en la obra de Hobbes (78). En el frontispicio no nos las habemos con un tropo desgarrado en el que de modo general se atribuye a la sociedad la forma de un cuerpo. Hobbes se detiene morosamente a comparar y a identificar los principales componentes del cuerpo con los de la sociedad. El calco, sin embargo, es tan perfecto que la metáfora sólo parece aceptarse por ser una identidad. Hobbes, siguiendo la teoría sustitutoria presente en el capítulo XXXVIII —diferente de la defendida en los iniciales capítulos metodológicos—, ha dado contenido exacto a todos los elementos metafóricos asociados al cuerpo. En esta metáfora, el deseo matemático no contradice a la metáfora, sino que la subyuga y fagocita. La metáfora entrará en su teoría política si paga el peaje de la completa homogeneidad. Hobbes acepta las metáforas en su discurso a costa de matematizarlas (79).

(77) H. BERGSON, 1991 [1941], pp. 101-102: «Nous avons cette impression quand nous comparons les sociétés d'Abeilles ou de Fourmis, par exemple, aux sociétés humaines. Les premières sont admirablement disciplinées et unies, mais figées; les autres sont ouvertes à tous les progrès, mais divisées, et en lutte incessante avec elles-mêmes. L'idéal serait une société toujours en marche et toujours en équilibre, mais c'est idéal n'est peut-être pas réalisable».

(78) S. MINTZ, 1990, pp. 357-361, donde discurre sobre si el uso que Hobbes hace del monstruo *Leviatán* como metáfora es contradictorio con su terminología general acerca de la metáfora. Mintz ofrece una interpretación armónica que parece exagerada.

(79) Una práctica relativamente similar se produce en el campo de las metáforas teológicas como ha indicado A. HERLA, 2006, p. 292: «Hobbes part des concepts et des thématiques bibliques dont il dispose l'imagination de ses lecteurs, mais il en retravaille le sens et les implications pour en proposer une compréhension inédite».

El problema de la metáfora de la colmena es precisamente que no ha podido ser matematizada, porque sus inquilinos eran mejores ciudadanos que los de la taimada comunidad humana. Para renunciar a la colmena, Hobbes no recurre a la teoría explícita del *ignis fatuum*, porque su teoría de la metáfora —como muestra el capítulo XXXVIII— es más amplia. Por este motivo, Hobbes no critica la metáfora de modo genérico, porque quizá la colmena hubiera sido susceptible de una reelaboración similar a la que se había practicado a la del cuerpo. El problema de la metáfora de la colmena es particular. La esencial diferencia de habitantes impide que se matematice y que, por tanto, se acepte una metáfora cuyo referente, paradójicamente, sigue constituyendo una de las cumbres de la organización política.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1974): *Poética*, traducción de V. García Yebra, Gredos, Madrid.
- (1985): *Ética Nicomáquea*, traducción de J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid.
- (1990): *Historia de los animales*, traducción de J. Vara, Akal, Madrid.
- (1999): *Política*, traducción de M. García Valdés, Gredos, Madrid.
- J. AUBREY (2009): «Una breve vida de Thomas Hobbes», en *La muerte de los filósofos en manos de los escritores*, traducción de A. Pico Estrada, La Bestia Equilátera, Buenos Aires.
- M. A. BERTMAN (1976): «Equality in Hobbes, with reference to Aristotle» en *The Review of Politics*, n.º 38.
- H. BERGSON (1991 [1941]): *L'évolution créatrice*, PUF, París.
- E. BUSTOS (2000): *La metáfora. Ensayos transdisciplinares*, FCE-UNED, Madrid.
- J. CASE (1588): *Sphaera civitatis*, Josephus Barnesius, Londres.
- J. CORTÉS (1672): *Tratado de los animales terrestres y volátiles*, Imprenta de Benito Macè, Valencia.
- A. CRUZ (1986): *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Thomas Hobbes*, Eunsa, Pamplona.
- (1988a): «Política de Aristóteles y democracia II» en *Anuario Filosófico*, vol. 21, n.º 1, pp. 9-34.
- (1988b): «Política de Aristóteles y democracia II» en *Anuario Filosófico*, vol. 21, n.º 2, pp. 9-32.
- J. DUNBABIN (1982), «The reception and interpretation of Aristotle's *Politics*» en N. KREZMANN, A. KENNY y J. PINBORG, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 723-737
- C. ELIANO (1984): *Historia de los animales*, traducción de J. M. Díaz-Regañón, Gredos, Madrid.
- J. J. HAMILTON (1978): «Hobbes's Study and the Hardwick Library», en *Journal of the History of Philosophy*, n.º 16.
- A. HERLA (2006): *Hobbes ou le déclin du royaume des ténèbres*, Kimé, París.
- J. M. HERNÁNDEZ (2002): *El retrato de un dios mortal*, Anthropos, Barcelona.

- T. HOBBS (1999): *Leviathan*, edición de F. Tricaud, Dalloz, París, 1999.
- (2000): *De Cive*, traducción de C. Mellizo, Alianza, Madrid.
- (2005): *Elementos de derecho natural y político*, traducción de D. Negro, Alianza, Madrid.
- (2006): *Leviatán*, traducción de C. Mellizo, Alianza, Madrid.
- (2008), *Historia Ecclesiastica*, edición crítica de P. Springborg, Honoré Champion, París.
- (2012): *Leviathan*, edición crítica de Noel Malcolm, The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, Oxford University Press, Oxford.
- S. HORNBLLOWER y A. SPAWFOTH (1996): *Oxford Classical Dictionary*, Third Edition, Oxford University Press, Oxford.
- W. KERSTING (2002): *Thomas Hobbes zur Einführung*, Junius, Hamburgo.
- R. KONERSMANN (2007): «Figuratives Wissen» en *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 7-21.
- N. KRETZMANN, A. KENNY y J. PINBORG, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 723-737.
- N. MALCOLM (2012), «Introduction a T. Hobbes» (2012), Oxford University Press, Oxford.
- A. MILANESE (2006): *Personnalité et autorité politique*, Ellipses, París.
- S. MINTZ (1990): «Leviathan as Metaphor», en G. Borrelli (ed.), *Thomas Hobbes: Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Nápoles, pp. 353-361.
- MORUS (1956): *Gli animali nella storia della civiltà* (título original: *Eine Geschichte der Tiere. Ihr Einfluss auf Zivilisation und Kultur*), traducción de Einaudi, Turín.
- PLATÓN (2009): *Fedón*, traducción de A. Vigo, Colihue, Buenos Aires.
- J. A. RAMÍREZ (1998): *La metáfora de la colmena*, Siruela, Madrid.
- K. SCHUHMAN (1988): «Hobbes and Telesio» en *Hobbes Studies*, n.º 1, pp. 109-133.
- (1990): «Hobbes and Aristotle's Politics», en G. Borrelli (ed.), *Thomas Hobbes Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano editore, Nápoles, pp. 97-127.
- Q. SKINNER (2006): «Hobbes's changing conception of civil science», en Id., *Visions of Politics. Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2008): *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge.
- L. STRAUSS (2006 [1932]): *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, traducción de S. Carozzi, Buenos Aires, FCE.
- F. TRICAUD (1999): T. Hobbes, *Leviathan*, Dalloz, París.
- Y. C. ZARKA (1997): *Hobbes y el pensamiento político moderno*, traducción de L. Medrano, Barcelona, Herder.